

Aurora nº 12, 2011, ISSN: 1575-5045, pp. 64-73

*Sergio Sevilla\**

# *Saber y racionalidad en el pensamiento de María Zambrano<sup>1</sup>*

## **Resumen**

El artículo estudia la articulación de la racionalidad y sus límites con la idea moderna de método, y con la expresión poética de las dimensiones no conceptualizables de la experiencia en la obra de M. Zambrano. Como consecuencia, se opone a aquellas interpretaciones de la “razón poética” que acentúan su lado oscuro en detrimento de su utilización de procedimientos racionales.

**Palabras clave:** método, racionalidad, poesía, filosofía española

## **Abstract**

This paper explores the articulation of rationality and its limits with the modern idea of method, and with the poetical ways of expression of the non-conceptuable dimensions of experience, in M. Zambrano's works. As a consequence of it, this paper opposes those interpretations of “poetical reason” which stress its dark side to the detriment of its way of using rational procedures.

**Keywords:** Method, Rationality, Poetry, Spanish philosophy

Fecha de recepción: 11 de junio de 2011

Fecha de aceptación: 20 de junio de 2011

\* Universidad de Barcelona (Sergio.Sevilla@uv.es)

<sup>1</sup> Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación “Filosofía española en el exilio”, nº FFI2008-01751, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

**E**s problemático trazar el perfil que define la propuesta de Zambrano de conjugar lo claro con lo oscuro, el concepto con la metáfora, la filosofía con la poesía, sin trastornar el parecido de familia que parece hermanarlos. Se trata de entender bien una propuesta que se acoge a una versión de la razón vital, y, a la vez, da un sentido propio a su posición. Para ello voy a estudiar el modo en que relaciona el conocimiento con el “saber” y la experiencia y así articula una “razón poética”; y voy a cuestionar un modo de lectura que asimila directamente su forma de limitar el racionalismo con el “pensar rememorativo” (*andenken*), para mostrar que la razón poética propicia una filosofía de la moral y la política. La posición de Zambrano en estas dos cuestiones centrales es personal, y no apunta en la dirección de cuestionar la metafísica occidental como forma de pensar lo actual. No pocos comentaristas<sup>2</sup> tienden a leer el conjunto dando prioridad al momento poético sobre el filosófico, y subrayando la sensibilidad hacia la mística de Zambrano por encima de su voluntad conceptual. Antes de cuestionar el lugar que ocupa esa sensibilidad, me propongo analizar dos nociones nada secundarias en el pensamiento de Zambrano: la noción de “experiencia” y la noción de “razón”, que precede al calificativo de

“poética”; y voy a elegir para hacerlo el texto *Notas de un método*,<sup>3</sup> de 1989, incluso sin olvidar que de esas notas dice Zambrano que “no son anotaciones, sino notas en sentido musical”.<sup>4</sup>

El predominio del método, propio de la modernidad, produce, según Zambrano, una forma de racionalidad hostil a la vida, a la riqueza de matices con que se nos presentan la luz y el tiempo. “La claridad homogénea, extensa, y el tiempo plano y sucesivo aparecen establecidos por el predominio de la conciencia, sombras de su soledad”.<sup>5</sup> El carácter reductivo del paso de “luz” a claridad extensa, y de “tiempo” a tiempo lineal, y la atribución de esa reducción a la conciencia constituyen ciertamente una crítica del racionalismo, es decir, un señalamiento de sus límites. Cuando Zambrano, además, apunta como consecuencia inevitable la rebelión de la subconsciencia y de la irracionalidad, que “como dioses derrotados piden el poder de lo oscuro”,<sup>6</sup> es fácil entender que va más allá del correctivo que la vida ha de poner a la razón, en la perspectiva orteguiana del raciovitalismo que ella invoca. Pero la interpretación que tendiera a leer en clave mística esas expresiones no podría dar cuenta del hecho de que cierre el párrafo afirmando que “una nueva concepción de la claridad, una atención a las formas discontinuas de la luz y del tiempo, se abre camino ya [...] en la Fenomenología de Husserl”, a la que sólo pro-

<sup>2</sup> La obra de Zambrano ha sido objeto, entre nosotros, de un trabajo de interpretación muy valioso. Tanto publicaciones colectivas como la que edita Teresa Rocha (*María Zambrano: la razón poética o la filosofía*, Madrid, Tecnos, 1998), y la que coordina Carmen Revilla, (*Claves de la razón poética. María Zambrano. Un pensamiento en el orden del tiempo*, Madrid, Trotta, 1998), aparecida en el mismo año. También obras individuales como la de Chantal Maillard, *La creación por la metáfora. Introducción a la razón poética*, Barcelona, Anthropos, 1992; la de Ana Bundgård, *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, Madrid, Trotta, 2000; o el monumental estudio en cuatro volúmenes de Jesús Moreno Sanz, *El logos oscuro: tragedia, mística y filosofía en María Zambrano*, Madrid, Verbum, 2008. El hecho de no citarlas en el texto no significa que no valore altamente sus respectivas aportaciones al debate contemporáneo sobre Zambrano. La mía, en este caso, ha sido una opción táctica; por razones de procedimiento de trabajo, he pensado que era preferible que en una contribución como ésta presentara mi modo de leer algunos textos, que me parecen claves, de María Zambrano, post-poniendo para una aproximación más erudita la aceptación de los acuerdos, y el debate de los desacuerdos. Me ha parecido pertinente atender a algunos problemas de “posición de lectura” que el pensamiento de Zambrano nos plantea y que, dependiendo de la forma que tengamos de responderlos, condicionan por completo nuestra interpretación de sus textos. Me ha parecido un síntoma positivo de riqueza la pluralidad de interpretaciones.

<sup>3</sup> María Zambrano, *Notas de un método*, Madrid, Mondadori, 1989.

<sup>4</sup> O. c., p. 12.

<sup>5</sup> O. c., pp. 25-26.

<sup>6</sup> O. c., p. 26.

pone añadir que “una metafísica experimental, que sin pretensiones de totalidad haga posible la experiencia humana, (que) ha de estar –según ella– al nacer”.<sup>7</sup> Zambrano apela, a muchos años y muchas confrontaciones de distancia, al Husserl filósofo de la conciencia, autor de *Meditaciones cartesianas*, tras la “discusión hermenéutica de la ontología cartesiana”, y, sobre todo, pensador de la relación entre experiencia y juicio como genealogía de la lógica.<sup>8</sup> A ese Husserl le atribuye “una nueva concepción de la claridad, (y) una atención a las formas discontinuas de la luz y del tiempo”.<sup>9</sup> Es decir, propone sustituir un uso simplificador del método por un método abierto a la complejidad, capaz de establecer “una metafísica” (no un pensamiento post-metafísico) “que haga posible la experiencia humana”.<sup>10</sup> Me apresuro a apostillar, para que no se malentienda mi comentario, que no estoy afirmando con ello que María Zambrano se haya convertido, en un momento tan tardío de su obra, en seguidora conversa del Husserl de la *epoché*. Pero sí quiero subrayar que su forma de cerrar un texto que somete a crítica la concepción moderna del método, tiene una decidida voluntad de inscribir la recuperación de “las formas discontinuas de la luz y el tiempo”, y de responder a quienes “piden el poder de lo oscuro” desde dentro del marco de un pensamiento conceptual (¿cómo entender, si no, la expresión “metafísica experimental?”), a condición de que ésta haya renunciado (y el requisito es importante) a la pretensión de totalidad, para hacer posible “la experiencia humana”.

Un texto muy comentado de *El hombre y lo divino* afirma que “la aparición de los dio-

ses significa la posibilidad de la pregunta, de una pregunta ciertamente no filosófica, todavía, pero sin la cual la filosófica no podría haberse formulado”.<sup>11</sup> Y, tras afirmar que “la actitud de preguntar supone la aparición de la conciencia”, dice Zambrano: “el ser humano se ha afirmado a sí mismo a través del padecer y el trabajo en ese saber trágico que declara Esquilo en su Prometeo: el *aprender padeciendo*”.<sup>12</sup> La fórmula de Esquilo es la misma que invoca Gadamer en *Verdad y método* para defender la tesis de la superioridad de la que llama “experiencia hermenéutica”; y, como veremos, no es el único momento en que Zambrano apela a la misma fórmula. En ambos autores se está citando a Esquilo para señalar el carácter no reducible de la experiencia a un conocimiento totalizador, codificado de antemano. Así Gadamer afirma que el límite del conocimiento metódico viene dado por el hecho de que la reducción de la experiencia a concepto cancela las dimensiones de la experiencia que apuntan a lo nuevo, lo que no es susceptible de repetición ni, por tanto, de elevación a ley general; aquello que no es de esperar y que nos transforma. Para él, “la experiencia misma no puede ser ciencia. Está en una oposición no neutralizable con el saber y con aquella forma de enseñanza que fluye de un saber teórico o técnico”.<sup>13</sup> Ello es así porque “la verdad de la experiencia contiene siempre la referencia a nuevas experiencias. En este sentido la persona a la que llamamos experimentada no es sólo alguien que se ha hecho el que es *a través de* experiencias, sino también alguien que está abierto *a* nuevas experiencias”.<sup>14</sup> Esa dimensión de la experiencia que desmiente nuestras expectativas y nos abre a lo nuevo es la que ha sido captada por “Esqui-

<sup>7</sup> Íbidem.

<sup>8</sup> Estoy aludiendo a la publicación, póstuma puesto que Husserl murió en 1938, en 1939 de *Experiencia y juicio. Investigaciones para la fenomenología de la lógica*, que sería interesante comparar con las posiciones de Zambrano.

<sup>9</sup> Zambrano, M., *Notas de un método*, ed. cit., p. 26.

<sup>10</sup> Íbidem.

<sup>11</sup> Zambrano, M., *El hombre y lo divino*, Madrid, Siruela, 1991, p. 36.

<sup>12</sup> Zambrano, M., *El hombre y lo divino*, ed. cit., p. 37.

<sup>13</sup> Gadamer, H. G., *Verdad y Método*, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 431.

<sup>14</sup> Íbidem.

lo, que captó la fórmula, o mejor dicho la reconoció en su significado metafísico, con la que expresar la historicidad interna de la experiencia: aprender del padecer (*páthei máthos*). Esta fórmula no sólo significa que nos hacemos sabios a través del daño [...]. Lo que el hombre aprenderá por el dolor no es esto o aquello, sino la percepción de los límites del ser hombre, la comprensión de que las barreras que nos separan de lo divino no se pueden superar”.<sup>15</sup> La experiencia de lo inesperado en el padecer, en una apertura que comporta pasividad y pasión es, heideggerianamente dicho, la finitud. O, dicho desde su vertiente de crítica a la modernidad, la negación de que la autonomía de la razón sea un ideal para el hombre; pero esa apertura pasivo-pasional a una dimensión de la experiencia que excede al concepto no implica una apelación a lo divino, lo hemos visto, ni a lo irracional. Ciertamente que la apertura a la negatividad de la experiencia excede a la codificación conceptual del saber; pero no al “buen juicio”, tan propio, para Gadamer, del hombre que llega a “ser perspicaz y apreciador certero”. Gadamer evita el salto post-filosófico de Heidegger, apelando a ese “buen juicio” que podemos entender en términos de la capacidad de juzgar de la tercera *Crítica*. Los estudiosos de H. Arendt dirán si ven en esa posible convergencia una posibilidad digna de explorar. Zambrano piensa esa apertura como aclaración del momento en que la conciencia se forma como “desgajamiento del alma”,<sup>16</sup> como descenso a lo indecible de donde surge “la forma más musical de la palabra: poesía”;<sup>17</sup> y gradúa así los distintos niveles de la experiencia del “sentir originario” y, por tanto, pasivo mediante el que se produce “el descubrimien-

to del alma”.<sup>18</sup> Ese descubrimiento conlleva lo que Gadamer ha llamado saber de la propia finitud; o, dicho con palabras de Zambrano, “estar en posesión de un alma es tener que asumir la historia –la propia–, el tiempo, la muerte”.<sup>19</sup> Al igual que el saber conceptual, para Gadamer, elimina la historicidad de la experiencia así recogida, Zambrano nos dice que “dejándose de cuentos y de historias... bien pronto Parménides verificará esa *epojé* del tiempo que Ortega y Gasset denunció como persistente en toda la metafísica occidental”.<sup>20</sup> Con esta decisión, “el hombre pasa a ser el ser que define”.<sup>21</sup> Frente a ello, la actitud órfica es la decisión de padecer y, con ella, de aceptar la historicidad: “Padecer el tiempo es recorrerlo sin ahorrar abismo alguno: la muerte y aún algo peor, este andar perdido, el andar errante, como todos los poetas genuinos lo andarán un poco siempre...”.<sup>22</sup> Es un descenso a los infiernos donde tiene lugar lo indecible. Pero esta alternativa órfica al “ser que define” es unilateral, y ha de buscar la mediación con su “otro” en el arte y la tragedia que amansan el horror, y así permiten a la razón “entrar en los lugares infernales” de modo que “serán el puente que el alma mediadora tiende siempre entre la razón y la vida en su padecer infernal; entre el sufrimiento indecible y el *logos*”.<sup>23</sup> En el caso de Zambrano, esa reunión del sufrimiento y el *logos* tiene ya un nombre filosófico disponible: razón vital.

Antes de preguntarnos por el alcance de esa operación, importa señalar que Zambrano no ve indicios de esa superación en términos filosóficos y con nombres propios: los órficos optaron por “apurar su padecer del tiempo” por-

<sup>15</sup> O. c., pp. 432-433.

<sup>16</sup> Zambrano, M., *El hombre y lo divino*, ed. cit., p. 37.

<sup>17</sup> O. c., p. 103.

<sup>18</sup> O. c., p. 98.

<sup>19</sup> O. c., p. 99.

<sup>20</sup> O. c., p. 101.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> O. c., p. 102.

<sup>23</sup> O. c., p. 103.

que “no había llegado el momento de pensar, para ellos, pues el tiempo no se aborda primeramente pensándolo –sólo ahora Ortega y Heidegger abordan el tiempo desde el pensamiento–, sino padeciéndolo”.<sup>24</sup> Pero hay que señalar que el viaje a los infiernos, su resolución en música como única forma del decir, no comporta ningún salto fuera de la razón: “la música órfica es el gemido que se resuelve en armonía; el camino de la pasión indecible para integrarse en el orden del Universo. Orden y conexión de las entrañas identificado con el orden y conexión del Universo por los números [...] Leibniz y Mozart en la madurez de la cultura de Occidente, desde tan lejos, encuentran la transparencia perfecta de la ‘confusión’ pitagórica”.<sup>25</sup> La evolución de la cultura nos dispone a un nuevo modo de pensar en que los desgarros de la conciencia con el alma se articulan.

Comienza las *Notas de un método* la afirmación de la existencia como conocimiento transmisible, “aunque nunca por entero”.<sup>26</sup> En el rechazo de Zambrano a la voluntad de totalización de la experiencia por el concepto, no sólo coincide con Gadamer, sino también con Adorno; y, en general, con los filósofos que ven como rasgos del carácter definitivamente post-hegeliano del pensamiento contemporáneo el abandono de la asimilación de la verdad a la totalidad. La capacidad de captar del conocimiento es parcial, el pensamiento no agota la experiencia, pero ésta se caracteriza en su relación al conocer y al pensar. Zambrano lo dice así: “Se trataría, pues, de hacer posible la experiencia del ser propio del hombre, el fluir de la experiencia, ya que la experiencia, una vez abierta su posibilidad, fluye inagotable, como la unidad cada vez más íntima y lograda de vida y pensamiento. Y así, señalar las condicio-

nes de la manifestación posible y necesaria de la experiencia inagotable, no puede engendrar la pretensión de un pensamiento que se cierra y acaba en sí mismo”.<sup>27</sup> Unidad de vida y pensamiento, sin que la experiencia se agote en éste: eso es lo que se ha esforzado en pensar la filosofía contemporánea. Como dice Adorno enfrentándose a Wittgenstein, la filosofía ha sido siempre el esfuerzo incesante por decir lo que no puede ser dicho.

Frente a un tipo de saber pretendidamente totalizante han de abrir un espacio la ignorancia y el olvido. Como dice Zambrano: “ignorancia y olvido son en el ser humano como la sombra clara, el tímido reflejo de la nada creadora a la que con tanta pureza en ocasiones, como en la Guía de Miguel de Molinos, como en la teología experimental de Jacob Böhme, se ha querido ir, mas a donde el hombre no llega”.<sup>28</sup>

Con esta observación, y su ulterior tesis sobre san Juan de la Cruz, la concepción de la experiencia de Zambrano muestra que, para exponerse, necesita pensar la mística como interrupción. “El pensamiento que es experiencia renace de la ignorancia y el olvido”,<sup>29</sup> que son su forma de abrirse un ámbito propio contra el saber invasivo de una tradición que no plantea la pregunta por su propia legitimidad. Esa ignorancia y ese olvido que abren espacio al pensar son “tímido reflejo de la nada creadora”; en la aproximación a ella parece consistir la experiencia mística; pero esa nada creadora es un *topos* al que el hombre no llega, es decir, es una experiencia inalcanzable (si eso tiene sentido) o, como la llama al hablar de la poesía de san Juan de la Cruz, es un “aproximarse, imposible en principio, a la nada que se hace en la sola vía

<sup>24</sup> O. c., pp. 101-102.

<sup>25</sup> O. c., pp. 103-104.

<sup>26</sup> Zambrano, M., *Notas de un método*, ed. cit., p. 11.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> O. c., p. 17.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

del amor”.<sup>30</sup> Esa nada es, por tanto, el concepto de un límite inalcanzable, el concepto que, como la cosa-en-sí kantiana, no puede ser sujeto de un juicio con validez. Ni siquiera el gran interés de Zambrano por Scheler, y su respeto hacia él, llega al punto de hacer del amor una forma de conocimiento. Lo místico en la experiencia señala, por tanto, una dirección impracticable, de la que hablamos para tomar sus “tímidos reflejos”: la ignorancia y el olvido que hacen falta para que empiece el pensar. Y ello porque coloca a la experiencia en la dimensión de lo que es compartido: “la condición humana común está regida por una misma ley; ley que a ningún humano perdona de haber experiencia, de sufrir por ello, ya que es algo que ha de surgir de la pasividad del padecer y de la acción”.<sup>31</sup>

La experiencia humana es, para Zambrano, ley común a todos los hombres, en una afirmación de universalidad que no la distancia del pensar racional, ni como acción ni como “pasividad del padecer”, en enésima alusión al *páthos máthein* de Esquilo. Lo cual de nuevo conduce, al hablar de una dimensión de la experiencia que escapa al concepto, a tener que repensar la racionalidad en un sentido más amplio del que tuvo en el racionalismo. Para ello Zambrano acude a la corrección vitalista de Ortega; en la medida en que “todo hombre al vivir se hace su experiencia” es “como si la experiencia fuera un segundo nombre, un inmediato nombre de la vida”.<sup>32</sup> En suma, Zambrano equipara la universalidad de la experiencia a la idea orteguiana de la vida como “quehacer”.

Desde esta perspectiva recupera Zambrano una conexión entre experiencia y método que aparece como más fuerte que la aceptada por la hermenéutica: “La experiencia precede a todo método. Se podría decir que la

experiencia es ‘a priori’ y el método ‘a posteriori’. Mas esto solamente resulta valedero como una indicación, ya que la verdadera experiencia no puede darse sin la intervención de una especie de método”.<sup>33</sup> El método está supuesto porque da “forma, figura” a la experiencia, lo que muestra que ésta sólo es propiamente humana cuando tiene sentido, esto es, forma inteligible; una experiencia sin sentido sería más un trauma, algo que golpea, que propiamente una experiencia; la “pasividad del padecer” supone comprensibilidad, por eso hacer experiencia nos enriquece como humanos. Pero Zambrano no quiere hacer de lo ya entendido una barrera a la experiencia de lo nuevo; por eso añade: “Mas ha sido indispensable una cierta aventura y hasta una cierta perdición en la experiencia, un cierto andar perdido el sujeto en quien se va formando. Un andar perdido que será luego libertad”.<sup>34</sup> Con esta breve observación establece varias notas esenciales de la teoría de la experiencia: en primer lugar, ésta supone una apertura a lo que se presente, una disposición a la negatividad frente a las expectativas, y a que suceda lo no esperado, lo no previsto por método alguno. En segundo lugar, la experiencia se va formando *en un sujeto*; y previsiblemente lo llena de contenido y lo reconfigura, al menos potencialmente: por eso el andar perdido será luego libertad. Libertad, en todo caso, respecto de cualquier pre-concepción o planificación cerrada; no sabemos aún si también libertad en un sentido moral. Lo que sí resulta cierto es que Zambrano no pone reparos a la comprensión del hombre como sujeto. ¿En qué sentido este alejamiento de Heidegger es también una aproximación a Ortega? En todo caso, señalados sus límites, es un compromiso con la racionalidad metódica, como espacio de lo reiterable y de lo intersubjetivo: “Un método es un camino a recorrer una y otra

<sup>30</sup> Íbidem.

<sup>31</sup> Íbidem.

<sup>32</sup> O. c., p. 18.

<sup>33</sup> Íbidem.

<sup>34</sup> Íbidem.



vez; un camino que se ofrece en un modo estable, asequible, que no ofrece a su vez preparación ni guía alguna: lugar de llegada más que de partida, lugar de convivencia por tanto”.<sup>35</sup> El método permite reiterar la experiencia, y encontrarse en la uniformidad de la repetición con los demás; ambas son características sin las que no hay *logos*.

Pensar supone, ante todo, una ruptura con el saber transmitido. Esa ruptura es, a la vez, luz y sombra, caída y ascensión; pero es, ante todo, interrupción de la familiaridad que, hasta ese momento, creíamos tener con una experiencia. Se produce en el asombro, que es “el suceso que decidió el dejar en suspenso la sabiduría para preguntarse por el *ser* de las cosas”.<sup>36</sup> El lenguaje con que Zambrano caracteriza la acción de pensar es el lenguaje de la epistemología moderna, sin que haya señales de la sustitución del sujeto por el existente heideggeriano, ni de los estados de cosas por un “mundo” que funcione como alternativa propia de la hermenéutica de la facticidad. Tampoco el pensamiento queda asimilado a un estar “ya siempre” comprendiendo, en posición realizativa; en Zambrano, el sustrato cuasi sustancial del surgimiento del pensar es la razón como tal, noción de cuya vinculación con la síntesis categorial en la formación de juicios no se duda tampoco. El pensar es una comunidad entre sujeto y objeto, “y como pensar es moverse en la razón, tendremos que este orden descansa en algo que envuelve a la par objeto y sujeto, en algo que los trasciende a los dos: la razón misma que todo lo sostiene”.<sup>37</sup> Sin fe en la razón, el hombre quedaría “en la situación de no saber a qué atenerse respecto a lo que le rodea y a lo que le acontece... y viviría así bajo el peso de decretos desconocidos”.<sup>38</sup> La apertura a otras direcciones de la experiencia no conlleva en Zambrano ninguna propuesta de deconstruc-

ción de la razón. El vitalismo, la poesía pueden y deben corregir a la razón, pero no la destituyen. La razón poética es sensible a las dimensiones de la experiencia que no agota el concepto; pero se afirma como razón frente a la pretensión de dejar atrás el juicio como lugar de la verdad intersubjetiva, o la legitimidad del pensamiento categorial propio de la razón.

La línea en que discurre la posición, progresivamente distanciada de la lógica, del pensamiento de Heidegger es bien conocida y va de las observaciones preliminares, de *El ser y el tiempo*, hasta la célebre afirmación de que la ciencia no piensa, pasando por la *Lógica* de las lecciones de 1934, o las impartidas sobre el nihilismo europeo en los años inmediatamente siguientes.

Lo relevante, al traer aquí a colación este tema, es la necesidad en que nos vemos, como lectores de Zambrano, de pronunciarnos sobre él para decidir acerca de las interpretaciones que inscriben sus textos en la estela del pensar rememorativo, que sólo adviene cuando el pensamiento categorizador se valora como agotado. No es cuestión de la influencia de un autor sobre otro; lo que está en juego es el estatuto de los textos de Zambrano, y su posicionamiento ante la historia, pasada y futura, de la racionalidad. Es, por ejemplo, posible estar de acuerdo en que una correcta intelección de Zambrano pasa necesariamente por ubicar su pensamiento en su relación con Ortega, Heidegger, Unamuno o Nietzsche, a pesar de lo escaso de sus alusiones a nombres propios. Pero ello no puede conllevar la asimilación de su tarea al estatuto del “pensar rememorativo”, o a una consideración de la historia de la metafísica como clausurada, en el sentido de un modo de pensar que deje atrás, para su deconstrucción, la actividad categorizadora de la razón.

<sup>35</sup> O. c., p. 19.

<sup>36</sup> O. c., p. 99.

<sup>37</sup> O. c., p. 101.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

En *El ser y el tiempo*, Heidegger todavía teoriza brevemente la crisis de fundamentos de las ciencias, y la aduce como un motivo importante a favor de la necesidad de abrirse a la pregunta por el sentido del ser; la crisis de la física, la matemática, o la biología no es un problema de metodología de las ciencias, sino una cuestión onto-lógica; y un cambio en la comprensión del ser supone también un cambio en el *logos* que sobre él versa. De ahí deriva su rechazo de la lógica que investiga el método y la formación de conceptos, y su apuesta por una, todavía inexistente, “lógica creadora en el sentido de que se adelanta, cabe decir, hacia un determinado dominio del ser, abre por primera vez la constitución de su ser, y pone a disposición de las ciencias positivas las estructuras ganadas, como otras tantas indicaciones directivas... de sus preguntas”.<sup>39</sup>

Esta propuesta, ciertamente rupturista si se toma como proyecto para una nueva teoría de la ciencia, comporta dos posicionamientos que tendrán importantes consecuencias. El primero, la afirmada prioridad del preguntar ontológico sobre el indagar óntico de las ciencias, que desplaza de un golpe el lugar de la epistemología moderna. El segundo, la afirmación de que “toda ontología, por rico que sea y bien remachado que esté el sistema de categorías de que disponga, resulta en el fondo ciega y una desviación de su mira más peculiar, si antes no ha aclarado suficientemente el sentido del ser, por no haber concebido el aclararlo como su problema fundamental”.<sup>40</sup> La consecuencia de este segundo posicionamiento será el abandono por parte del proyecto heideggeriano de toda reconstrucción posible de una teoría de la racionalidad.

En efecto, brevemente dicho, el núcleo de ésta es justamente el “sistema de las catego-

rias”; y Hegel había realizado la gran síntesis de la ontología y la epistemología, como la de la doctrina que encuentra las categorías en el ente y la que las encuentra en la actividad sintética del sujeto, al entender la coincidencia esencial del sistema categorial aristotélico con el kantiano. Heidegger pospone la elaboración de un sistema que cumpla esa función al esclarecimiento suficiente del sentido del ser, problema que, como es sabido, no llega a alcanzar siquiera su formulación adecuada. Lo que equivale a descartar la posibilidad de una teoría de la razón, objeto explícito de la filosofía desde el giro copernicano, que corre, en el pensamiento de Heidegger la misma suerte que el conjunto de la metafísica occidental que ha de darse por acabada, técnica incluida, y tras la cual hay que esperar un nuevo comienzo en forma de “acontecimiento” de ser. En la preparación y expectativa de ese nuevo comienzo es donde adquiere todo su sentido el pensar que rememora (*andenken*) y da las gracias, y la nueva “meditación histórica”, que es apertura al acaecimiento, que es siempre lo futuro, “lo que velado nos adviene”.<sup>41</sup> Para la experiencia de lo que así nos llega, no hay preparación posible en ningún sistema categorial.

No es esa la posición de Ortega en su curso de 1929, ya bajo el impacto de la lectura de *El ser y el tiempo*, cuando afirma que “la ciencia experimental es sólo una exigua porción de la mente y el organismo humanos. Donde ella se para no se para el hombre”.<sup>42</sup> Creo muy importante para entender la valoración de los filosofemas heideggerianos realizada desde el racio-vitalismo, la contextualización histórica que realiza Pedro Cerezo cuando señala que el trasfondo orteguiano es más amplio; y que el curso mencionado se instala en el cruce intelectual entre la ontología de N. Hartmann y la destrucción de la metafísica de Heidegger,

<sup>39</sup> Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, México, F.C.E., 1951, p. 20.

<sup>40</sup> O. c., p. 21.

<sup>41</sup> Heidegger, M., *Preguntas fundamentales de la filosofía*, Granada, Comares, 2008, p. 37.

<sup>42</sup> Ortega y Gasset, J., *¿Qué es la filosofía?*, Madrid, Revista de Occidente, 1962, p. 55.



sin renunciar al influjo de la noción husserliana de *Lebenswelt*.<sup>43</sup> Ese cruce es compartido por los discípulos de Ortega hasta el punto de que Gaos, traductor de la primera gran obra de Heidegger, haya visto en Heidegger la voluntad de fundar una nueva ontología. Ese trasfondo, recogido y elaborado en la orteguiana perspectiva de “razón vital”, sigue escuchándose en *Notas de un método* cuando la noción de “pensar”, por su vinculación a la *questio iuris*, se entiende como ruptura con el “saber” de la tradición, e inseparablemente vinculada al “método”, y a una “razón” que es articulación de “sujeto” y “objeto”, y no deconstrucción de éstos. Así creo que ha de entenderse que, al comentar la afirmación orteguiana “el hombre ha de hacerse su vida”, Zambrano interprete esa versión de “un ente ónticamente señalado porque en su ser le *va* este su ser”<sup>44</sup> diciendo: “claro se nos aparece así que de este no caber el ser humano en un lugar por entero, nace la necesidad de pensar, de ver, de verse. Y dentro de esa acuciante tarea, se da el Método en cuanto tal, el método propiamente, ya que ha nacido y se impone en este occidente como último recurso, como una ruptura con el pasado, como un comenzar inédito”.<sup>45</sup> Nada más lejos del “nuevo comienzo” de que habla Heidegger.

Claro que las distancias estaban ya tomadas en “Razón, poesía, historia” cuando, sin mayores precisiones, Zambrano había establecido una continuidad entre “razón poética” y ciencia: “De su plenitud (‘su’ tiene como antecedente ‘conocimiento poético’) puede surgir toda una cultura en la que ciencia y conocimientos... sean la médula. [...]. En que el saber más audaz y más abandonado sea por fin posible: el conocimiento del hombre”.<sup>46</sup> La razón poética ha de promover la génesis de cien-

cias como “historia” y “sociología”, y no se espera de ella la apertura al sentido del ser, sino la promoción del conocimiento del hombre, del que Heidegger no quiso sino tomar las mayores distancias, sobre todo a partir de determinadas lecturas antropológicas de *El ser y el tiempo*.

Otro importante rasgo en que “el pensar” que presentan las *Notas sobre el método* se diferencia de la comprensión y del saber tradicional es la *questio iuris*, propia también de la moderna teoría del conocimiento. Zambrano adopta la posición del epistemólogo, y no la del hermeneuta, cuando afirma: “Todo lo que se sabe es igualmente válido, igualmente legítimo, porque no existe (en el saber tradicional) la exigencia de legitimidad con que el pensar filosófico comienza. Sólo se piensa cuando se quiere saber legítimamente, aunque el problema de la legitimidad del conocimiento se haya hecho explícito tan tarde, como otras notas de la actitud filosófica y del pensar”.<sup>47</sup> El pensar que teoriza Zambrano poco tiene que ver con el “pensar rememorativo” (*andenken*); es, en cambio, el espacio de la relación entre sujeto y objeto, que ha de dar cuenta de su exigencia de legitimidad, aunque su expresión fuera poética. Zambrano no comparte con Gadamer que el problema de la verdad sea ajeno a la pregunta por la legitimidad del proceder del método, ni esa caracterización de la actividad de la tradición en la “fusión de horizontes”.

El problema que queda abierto es éste: lo que separa saber y conocer es la existencia misma del método; “no hay método, en principio, pues, para el saber de la vida. Porque la vida es irrepetible...”.<sup>48</sup> El pensar es legítimo y metódico; pero la vida necesita, de algún modo, de los saberes. Zambrano apunta a un

<sup>43</sup> Véase Cerezo, P., *La voluntad de aventura*, Barcelona, Ariel, 1984, p. 307.

<sup>44</sup> Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, ed. cit., p. 21.

<sup>45</sup> Zambrano, M., *Notas de un método*, ed. cit., p. 23.

<sup>46</sup> Zambrano, M., *Obras reunidas. Primera entrega*, Madrid, Aguilar, 1971, p. 296.

<sup>47</sup> Zambrano, M., *Notas de un método*, ed. cit., p. 104.

<sup>48</sup> O. c., p. 107.

haber atravesado la experiencia del dolor. Con lo que el *páthos máthein* queda mejor ubicado respecto al conocer, a la actividad del pensar. La autenticidad, para Zambrano, aquello que hace que el hombre sea él mismo, queda así del lado de la pregunta filosófica.<sup>49</sup> Esa autenticidad, sin embargo, es apertura a la verdad de lo

real; y ésta da paso al compromiso ético de Zambrano con la tesis de la creatividad constructiva de la persona y, como extensión de ésta, a su teorización del componente normativo de la democracia. El desarrollo cabal de esta conexión exigiría, sin embargo, el espacio de otro trabajo.



Óscar Padilla. *Mira*, impresión digital,  
50 × 50 cm, 2011



Óscar Padilla, *Mira*, impresión digital,  
50 × 50 cm, 2011

<sup>49</sup> O. c., p. 110.